

Delgado, Carolina. "El uso de los discursos falsos. Una justificación platónica en Filón de Alejandría (*República* 376-414 y *Sobre la inmutabilidad de Dios* 51-69)".

Circe, de clásicos y modernos 21/ 2 (julio-diciembre 2017).

DOI: <http://dx.doi.org/10.19137/circe-2017-210203>



EL USO DE LOS DISCURSOS FALSOS. UNA JUSTIFICACIÓN PLATÓNICA EN FILÓN DE ALEJANDRÍA (*REPÚBLICA* 376-414 Y *SOBRE LA INMUTABILIDAD DE DIOS* 51-69)

Carolina Delgado

[Universidad Nacional de General Sarmiento - Conicet]
[cdelgado@ungs.edu.ar]

Resumen: En este trabajo se defiende la tesis de que Filón de Alejandría habría adoptado un argumento platónico concerniente al valor positivo de los discursos falsos. En efecto, la idea filoniana de que ciertos relatos pueden constituir una 'falsedad beneficiosa' (*Deus* 64) recoge –como se intenta mostrar aquí– el famoso tópico de la 'mentira noble' procedente de Platón (*R.* 414). A partir del examen de los textos pertinentes, se arriba a la conclusión de que, según el alejandrino –y en continuidad con Platón–, algunos relatos falsos pueden desempeñar una función de reenvío a contenidos verdaderos.

Palabras clave: mentira noble - mito - antropomorfismo - interpretación - falsedad

The use of false discourses. A Plato's justification in Philo of Alexandria (*Republic* 376-414 and *Quod Deus sit inmutabilis* 51-69)

Abstract: This study supports the thesis that Philo of Alexandria would have adopted a Platonic argument related to the positive value of false discourses. Indeed, the Philonic idea that certain narratives can be a "beneficial falsehood" (*Deus* 64) reissues –as this study tries to show– the famous concept of "noble lie", coming from Plato (*R.* 414). Based on the analysis of the pertinent texts, this study concludes that, according to the Alexandrian –like Plato–, some false narratives can play a role, referring to true contents.

Keywords: noble lie - myth - anthropomorphism - interpretation - falsehood

La comparecencia del pensamiento platónico en la obra de Filón de Alejandría constituye un hecho fuera de duda. Son varias las áreas temáticas en las que se advierte que el alejandrino ha recurrido a tesis y a argumentaciones platónicas con el fin de resolver problemas filosóficos propios; y son abundantes también los estudios en el ámbito de la investigación filoniana dedicados a determinar esta peculiar apropiación.

Es emblemático, en este sentido, el caso de la presencia del *Timeo* platónico en la cosmología filoniana, tal como ha sido mostrado por RUNIA en su monumental trabajo de 1986 y, luego, en su comentario al tratado *La creación del*

mundo según Moisés (= *Opif.*) aparecido en 2001¹. En el campo de la psicología, el alejandrino ha apelado también a la filosofía platónica. En esta línea, cabe mencionar como ejemplo su adopción de la idea de la tripartición del alma y las ilustraciones del carro alado o del ascenso del alma tomadas del *Fedro*². Como ha sido recientemente evidenciado por RUNIA (2016), también el *Fedón* juega un papel considerable en la psicología filoniana; imágenes tales como las de ‘prisión’ o ‘ropaje’ para referirse al cuerpo, o la de ‘esclavitud’ para representar la relación existente entre alma y cuerpo son algunos de los ítems que corroboran el conocimiento y empleo del *Fedón* por parte del alejandrino³. En el área de la ontología y dialéctica filonianas, el *Sofista* platónico ocupa también un lugar como ha sido reflejado por MARTÍN (1991).

Junto con las temáticas cosmológica, psicológica, ontológica, otra faceta del pensamiento platónico que ha atraído el interés del alejandrino es el relativo a su reflexión sobre cuestiones concernientes a la literatura. Por un lado, se puede señalar aquí la adopción filoniana del motivo del entusiasmo poético. En efecto, el alejandrino, ha-

ciendo un uso considerable del *Ión* platónico, se valió del motivo de la inspiración divina para dar cuenta del singular origen de su texto y de la hermenéutica, también especial, que este exige para la comprensión de su auténtico significado. Por otro lado, es de destacar su adopción del esquema evaluativo con que Platón examina al mito, ya que Filón encuentra atractiva esa postura a los fines de realizar su propia crítica a la representación pagana de Dios. Por citar un ejemplo, leemos en *Spec.* 1. 28 que “todos aquellos dioses que han forjado los inventores de mitos” constituyen nada menos que ídolos; por lo cual los relatos mitológicos suponen un peligro para la salud del alma en la medida en que, con su poético poder seductor, contaminan a sus oyentes con falsas opiniones sobre Dios⁴. El peligro que comporta el mito es, pues, serio; y, en tal medida, la censura que el alejandrino impone a los relatos literarios tiene carácter definitivo⁵.

1 Las obras de Filón serán citadas según las abreviaturas canónicas establecidas por la revista *The Studia Philonica Annual*.

2 Al respecto vale la pena remitir también a los trabajos de COVER (2014), VILARI (2001), MÉASSON (1986).

3 Sobre la presencia del *Fedón* platónico en la psicología acuñada por Filón, puede verse también YLI-KARJANMAA (2015), estudio en el que se defiende la tesis de que el alejandrino habría adoptado de Platón la idea de la reencarnación del alma.

4 Me permito reenviar, en este contexto, a DELGADO (2016a) donde he confrontado las secciones *R.* 377-379 y *Spec.* 1. 28-30 y he constatado un fuerte paralelismo entre el análisis filoniano del mito y el tratamiento platónico del mismo. Para la apropiación filoniana del *Ión* permítaseme también remitir a DELGADO (2016b).

5 Antes de iniciar la exposición, quiero dejar indicado que las traducciones de los textos filonianos que usaré han sido tomadas, en todos los casos, de MARTÍN, J.P. (ed.) (2009-2015). *Obras completas de Filón de Alejandría*, 5 vols. Madrid: Editorial Trotta = *OCCA*. He trabajado, al mismo tiempo, compulsándolas con la edición griega de COHN-WENLAND. En el caso de los pasajes de *República*, [R.] citaré la traducción de EGGERS LAN. Para el texto griego he consultado la edición de BURNET.

El libro sagrado, un discurso siempre verdadero

Dicho esto, hay que indicar que, según admite Filón, en ciertas ocasiones los libros santos incluyen, sin embargo, pasajes que presentan ciertas semejanzas con los relatos mitológicos de la literatura griega. Un caso, citado por él mismo (*Conf.* 4-5), es el de la similitud entre el relato homérico sobre los hijos de Aloe y la narración mosaica sobre la confusión de las lenguas; en ellos tanto Moisés como Homero se refieren a la construcción de una vía que elevaría a los hombres hasta el cielo⁶.

Entre otras, también en estas oportunidades, es decir, en los casos en que algún pasaje o sección de los libros santos presenta un parecido con los relatos mitológicos, el alejandrino considera que el intérprete debe ejercitar la lectura alegórica como el

método hermenéutico que conduciría a averiguar el sentido correcto del texto. Se trata de practicar en él una suerte de terapia rastreando un significado alternativo al que la letra parece decir en su nivel más inmediato. Solo una terapia de esa índole, aboga Filón, puede proporcionar el significado genuino de lo que el texto dice; y solo una terapia de esa índole conduce, en otras palabras, a una interpretación viable de los libros santos.

En cambio, mantenerse anclado en la letra cuando el texto, en realidad, pide una lectura diferente, significa –advierte el alejandrino– poner en pie de igualdad a la sagrada escritura con la mitología pagana. En última instancia es la lectura alegórica la que salva al texto sagrado de un desvío en su comprensión, desvío que haría incurrir en el error de tomar por mitológicos determinados pasajes de ese texto que, en realidad, no lo son. Dicho de otra manera, la apariencia de mitológico que pueda envolver a un relato del texto sagrado es desactivada mediante la interpretación alegórica; interpretación que devela la verdad oculta bajo la apariencia de falsedad de una narración consignada en la escritura. Filón trabaja (*Opif.* 1-2), de hecho, con el principio programático de que Moisés no usa en absoluto mitos.

Pero hay falsedades que benefician

Ante una postura de carácter tan taxativo como esta, resulta sorprendente encontrar una indicación en sentido –al menos, inicial–

6 Filón se refiere aquí a la sección 11. 305-320 de *Odisea*. En el Hades –cabe recordar– Odiseo se encuentra, entre las mujeres que allí moran, con Ifímedea. Esta, esposa de Aloe, engendró de Poseidón dos hijos, Otón y Efiáltes. En esos versos se dice que estos, llamados alóadas, fueron gigantes que, ya a los nueve años de edad, enfrentaron a los dioses y proyectaron colocar, para llegar al cielo, el monte Osa sobre el monte Olimpo y, a su vez, sobre el Osa, colocar el monte Pelión. El proyecto fue frustrado debido a que ambos gigantes murieron a manos de Apolo. Agradezco a Marta Aleso la indicación relativa a que los mitos sobre la guerra de los gigantes con los dioses no son propios de los poemas homéricos y que aquí residiría una de las razones para demostrar que estos versos son espurios e interpolados en épocas posteriores, provenientes de una gigantomaquia.

mente– diverso. Me refiero al relato sobre la cólera de Dios que presenta un escenario llamativo⁷. En primer lugar, porque, debido a la representación antropomórfica de Dios, ese relato exhibe claramente rasgos que lo asemejan a los mitos. En segundo lugar, porque el alejandrino, aun siendo un relato de autoría mosaica, lo califica de falso. Y, en tercer lugar, porque consigna expresamente que, a pesar de ser falso, sería legítimo utilizarlo como tal; esto queda justificado, además, aduciendo el beneficio que comportaría a sus destinatarios. Como es evidente, se está aquí ante un panorama nada usual en el tratamiento interpretativo de Filón.

En el relato de Moisés se cuenta que Dios, al pecar de las maldades de los hombres, se habría encolerizado con ellos y habría decidido echarlos de la tierra. Pero –señala el alejandrino– estas son afirmaciones que comprometen nada menos que la índole inmutable de la naturaleza divina; y, por ello, dedica buena parte del tratado a resolver las dificultades hermenéuticas que plantean estas palabras del pasaje.

Con el propósito de alcanzar la interpretación adecuada, Filón comenta el texto ofreciendo una sofisticada argumentación; argumentación cuyos pasos lógicos conviene aquí reconstruir. El razonamiento tiene lugar en dos grandes momentos. El primero se dirige a explicar por qué Dios no cambia y por qué el texto sagrado, a pesar

de lo que parece, no está atribuyendo a Dios, en realidad, ninguna mutabilidad. El segundo momento se centra en la consideración de por qué Moisés habla de la cólera de Dios, si –según se muestra en el primer momento argumentativo– Dios no puede cambiar y, por tanto, no es susceptible de afectaciones emocionales. Detallemos aquí el procedimiento argumentativo del primer momento⁸.

En el relato mosaico se dicen tres cosas respecto de Dios: en primer lugar, que en un momento se dio cuenta de que los hombres planeaban maldades de continuo; en segundo lugar, que decidió borrar a los hombres de la tierra; y, en tercer lugar, que se encolerizó por haberlos creado. Decir que Dios ‘se dio cuenta’ de algo equivale a decir que antes lo ignoraba, lo cual implica suponer que hay en Él un antes y un después, es decir, un pasaje, y en particular un pasaje que va del estado de ignorancia al de conocimiento. Decir que Dios ‘decidió’ significa pensar que en Él hay un cambio de plan y, por consiguiente, un pasaje de algo previsto a algo no previsto. Referirse a Dios como alguien que se ‘encoleriza’ supone atribuirle cambios de ánimo, esto es, el pasaje de un antes en calma a un después de ira. Como es evidente, así leído, el texto le atribuiría a Dios una sujeción al tiempo y, por ende, negaría su naturaleza inmutable.

Ahora bien, –explica Filón– Dios no está sujeto ni a un antes ni a un

7 Ese relato figura en Gn 6, 5-7 y es comentado, como veremos a continuación, en *Sobre la inmutabilidad de Dios = Deus*.

8 El segundo momento será reconstruido en el acápite “Una falsedad beneficiosa: el relato de la cólera divina”.

después, puesto que Él es el creador mismo del tiempo; en consecuencia, no sólo no se encuentra sometido a éste, sino que incluso lo domina y conoce perfectamente el pasado y el futuro (§ 31-33).

A partir de tales consideraciones –sugiere– el lector del texto ha de apercebirse de que, a diferencia de lo que éste parecía inicialmente decir, aquí no se afirma que Dios se haya percatado de un hecho antes desconocido, haya modificado una decisión mal tomada o haya cambiado emocionalmente. Por consiguiente, hay que explorar un significado alternativo al que inicialmente parece ofrecer el texto. Para descubrir ese significado, Filón propone el siguiente argumento.

Dios sabía ya desde el principio de qué clase había creado al hombre (§ 49-50). Entre las características del ser humano –señala el alejandrino– se cuentan la libertad, la voluntad, la razón que le permite distinguir lo bueno de lo malo, la capacidad de deliberar y de elegir un curso de acción. Dotado de las condiciones para elegir lo mejor, es obligación del hombre rechazar lo peor. Ahora bien, dado que es libre, el ser humano es también responsable de la conducta asumida en cada caso y, por tanto, susceptible de premio y castigo. De aquí se sigue que el alma del hombre pueda ser objeto, caso de incurrir en un acto malo, de castigo divino (§ 49). En este contexto, la representación de Dios encolezado, “blandiendo espada y usando proyectiles y fuego destructor” (§ 60) busca significar una realidad diferen-

te a la que ilustra la imagen; específicamente, quiere figurar la realidad de la punición que eventualmente pueden merecer los actos de los hombres y sancionar Dios.

En síntesis, la interpretación del pasaje se despliega siguiendo dos líneas argumentativas. La primera se apoya en un dato filosófico que se toma como completamente fuera de duda, a saber, que la naturaleza divina es inmutable. Operando con este principio, Filón descarta cualquier lectura del texto que se aparte del mismo. En tal medida, la lectura literal del texto ha de ser abandonada. La segunda línea argumentativa se desarrolla a partir de otras tesis filosóficas, a saber, las relativas a la naturaleza humana (el ser humano es racional, libre y responsable); estas tesis sugieren una explicación viable del relato: la cólera de Dios es una imagen para representar la posibilidad de que Él inflija un castigo al ser humano. Como resultado, se puede decir que el nivel literal de la narración reenvía a otro nivel, uno no-literal, en el que se encuentra el genuino sentido del pasaje. Ese sentido genuino alberga ciertos contenidos doctrinales verdaderos (i) acerca del hombre, a saber, que éste se sujeto moral, y (ii) acerca de Dios, a saber, que es Creador del tiempo, providente y dispensador de justicia.

Recapitulando el recorrido argumentativo, queda reflejado el siguiente esquema hermenéutico. En primer lugar, Filón trabaja aquí bajo el supuesto de que en el relato hay un deslindamiento de niveles de sentido,

es decir, un nivel literal y otro no-literal. En segundo lugar, Filón determina que el nivel literal no comporta el sentido genuino del relato, dado que para referirse a Dios se emplea en él un lenguaje antropomórfico que contradice un dato filosófico fundamental, la inmutabilidad de la naturaleza divina. En tercer lugar, Filón recurre a otras tesis filosóficas que se muestran como claves interpretativas válidas para hacer sentido adecuado del pasaje. La tesis de que el hombre es sujeto moral implica la posibilidad de castigo, y la justicia divina involucra la posibilidad de infligir castigo. La representación de Dios encolerizado es la representación imaginaria de estas posibilidades. En otras palabras, Filón está interpretando el nivel literal como un nivel que no contiene en sí el significado verdadero del texto, sino el que reenvía a otro nivel, un segundo significado, en el que se contienen esta vez sí los conceptos verdaderos albergados en el relato.

Si uno, con mirada retrospectiva, atiende a este panorama, no encuentra aquí muchas diferencias con la práctica interpretativa habitual de Filón. Lo desconcertante reside en otro punto, ya que lo extraño es ver que Filón propone mantener una narración falsa como tal, esto es, sin alegorizarla, y declarar que, haciéndolo así, esa narración procurará un beneficio a sus destinatarios. Esta propuesta tiene toda la apariencia de contradecir la teoría y práctica hermenéutica característica del alejandrino. En este punto es donde vemos que Filón recurre a la idea platónica de ‘mentira noble’.

Analizar ese tópico en su original nos permitirá, por un lado, identificar la procedencia de esta propuesta filoniana y, por otro lado, especificar el sentido preciso en el que el alejandrino, siguiendo a Platón, califica de falso a su relato. La justificación filoniana del empleo de discursos falsos es, como veremos, una apropiación peculiar del argumento diseñado ya por Platón.

La así llamada ‘mentira noble’ de Platón (R. 414b)

La idea de ‘falsedad beneficiosa’ no es, sin embargo, de procedencia filoniana. Más conocida bajo la denominación de ‘mentira noble’, la tesis relativa a que ciertas narraciones, que constituyen una falsedad, quedan, sin embargo, legitimadas en virtud de su objetivo es, como se sabe, de cuño platónico. Se trata de un tópico cuya aparición tiene lugar en una sección que inicia en R. 382 y culmina en 414 cuando se planea difundir un antiguo mito fenicio, una ‘mentira’, que sería ‘noble’ por la utilidad que comportaría a la hora de conseguir ciertos fines políticos⁹.

9 Esta propuesta de Platón es, como se sabe, una de las ideas controvertidas del pensamiento político del filósofo. Ya POPPER (1957: 59) acusó a Platón de diseñar con ella el uso de mentiras propagandísticas para los intereses del Estado. En esta línea, entre otros, también ANNAS (1981: 167) y CROSSMAN (1963). Una revisión de la postura de Popper puede verse en SCHOFIELD (2006: 298). El famoso pasaje en que aparece la mención a la mentira útil dice: “¿Cómo podríamos inventar –pregunta Sócrates–, entre esas mentiras que se hacen necesarias (τῶν ψευδῶν τῶν ἐν δέοντι), a

Ese relato ofrece una versión de cómo habría tenido lugar la fundación de Tebas¹⁰. Los ciudadanos de Tebas habrían sido, en verdad, concebidos, moldeados y dados a luz ya adultos con todas sus armas y demás enseres por la tierra, madre por igual de todos. Por eso, serían todos hermanos entre sí y tendrían en común el deber de cuidar y defender el territorio de su ciudad. El dios, sin embargo, habría introducido en la creación de los individuos mezclas de distintos metales. En quienes debían ocuparse de gobernar introdujo oro; en sus auxiliares, plata; en los que habían de ser los distintos tipos de artesanos puso hierro y bronce. Los guardianes habrían de atender a que cada individuo ejerza efectivamente la función para la que su propia constitución lo ha dotado.

Sócrates invoca el relato fenicio con el objetivo noble de reforzar la convicción de que en el Estado todos los ciudadanos poseen, por un lado, una igualdad radical y que, por otro, serán llamados a desempeñar en ese Estado una diversidad de funciones, las cuales guardan entre sí una relación de solidaridad y complementen-

las que nos hemos referido antes, una mentira noble, con la que persuadiríamos a los gobernantes mismos y, si no, a los demás ciudadanos? (γενναῖόν τι) (414b-c). Traducción de EGGERS LAN.

10 El relato fenicio es un mito de autoctonía sobre la fundación de Tebas por parte de Cadmo, según el cual los tebanos habrían nacido de Gea. Este mito es invocado no sólo por Platón, sino ya antes –como muestra VERNANT (1973: 36)– por Hesíodo, con el objetivo de explicar la división estructural y la complementariedad de los estatutos políticos con que se organiza una sociedad.

tariedad. Ésta es, pues, una ‘mentira noble’; ‘mentira’ porque la fundación del Estado no ha tenido lugar del modo narrado, y ‘noble’ por el carácter beneficioso de su finalidad.

Con vistas a precisar esta idea, es conveniente examinar las referencias específicas a la noción de ψευδος que Platón introduce en el contexto más amplio de este relato¹¹. De entre esas referencias iremos extrayendo una serie de datos relativos específicamente a qué significa ψευδος cuando es aplicado a los relatos¹².

Antes de introducir la propuesta de usar falsedades nobles, Platón había ofrecido ya una argumentación relativa a la falsedad.

11 Quiero dejar indicado que he usado aquí la denominación habitual de este tópico como ‘mentira noble’ que traduce τῶν ψευδῶν τῶν ἐν δέοντι γυναικῶν τι (414b-c), a pesar de ser una denominación discutible, para facilitarle al lector la identificación del tema del que aquí se trata. En efecto, el término ψευδος admite tanto el significado de ‘falsedad’ o ‘error’ como el de ‘mentira’ y también el de ‘ficción’. La ambivalencia del término griego ψευδος, que en general significa ‘falsedad’, reside en que ésta se concibe en ocasiones como una falsedad no intencionalmente pronunciada y, en tal medida, el significado del término se acerca al de ‘error’, mientras que, otras veces, se hace referencia con él a una falsedad pronunciada intencionalmente, esto es, a una ‘mentira’ (LIDDELL, SCOTT Y JONES 1996). A mi modo de ver, en el contexto de esta sección la idea de Platón no es la de propalar una mentira sino, más bien, una falsedad. Sobre esta discusión puede verse GASTALDI (1998: 346).

12 DREYER (1970) ha puesto en conexión *Deus* 51-69 con R. II-III pero no he encontrado en este estudio una identificación de la presencia del tópico de la ‘mentira noble’ en la referencia filoniana a la ‘falsedad noble’.

Como acabo de indicar, cuando Sócrates hace mención de su propuesta –i.e. puede ser útil emplear un relato como el mito fenicio–, denomina a esa propuesta ‘mentira noble’ y dice de ella que es una de las falsedades beneficiosas de las que habló previamente. En efecto, con anterioridad había distinguido tres tipos de falsedades que en su momento calificó como de ‘beneficiosas’ y ‘útiles’. El primero de estos tres tipos consiste en decir una falsedad cuando se trata con enemigos; el segundo, cuando se trata con amigos que, en estado de locura u otro tipo de insania, pretenden hacer a otros o hacerse a sí mismos algún mal; y, el tercero, cuando, por desconocer la verdad acerca de los hechos del pasado, se componen al respecto relatos literarios (ἐν ταῖς μυθολογίαις, 382a) en los que se busca asemejar lo más posible ψευδός a la verdad. La ‘mentira noble’ es una falsedad de este tercer género ya que, como ella, constituye también un relato mitológico. Decimos, entonces, que la ‘mentira noble’ no es una falsedad sin más, sino que consiste en un tipo específico de ella, a saber, la que es propia de relatos de carácter mitológico. Esta especificación se torna relevante porque descarta otro tipo de falsedad –una que, dice Sócrates, es realmente una falsedad–, a saber, la ignorancia que afecta a la disposición cognitiva del sujeto (382b). ¿Dónde reside, pues, la falsedad de los relatos? Y responde Sócrates que solo en las palabras (ψευδός expresado ἐν τοῖς λόγοις, 382c).

Resumiendo, Platón indica que la ‘mentira noble’ es una falsedad relativa a los relatos mitológicos y que ella no es realmente falsa sino que reside solamente en el nivel discursivo, no en su contenido. Este panorama condice con y completa otras indicaciones previas que Platón había introducido acerca de qué se debe entender cuando califica de falso a un discurso mítico. Me refiero a la sección 376-379. En esta sección Platón consigna una referencia al valor típico de los mitos en términos de verdad-falsedad.

Si los discursos en general –afirma– pueden ser clasificados en dos géneros mayores, a saber, los discursos verdaderos y los que son falsos (376e), los relatos mitológicos caen específicamente dentro del gran grupo de discursos falsos. La falsedad es, pues, la evaluación que, según Platón, corresponde indiscutiblemente a los mitos. Ahora bien, –advierte asimismo– esa falsedad no es una falsedad sin más, pura, pues los mitos “son en general falsos, (ψευδός), aunque también haya en ellos algo de verdad (ἀληθῆ)” (377a)¹³. Tal como hizo en el caso de la ‘falsedad beneficiosa’, tampoco aquí califica a los relatos mitológicos de falsos sin otra matización; al contrario, vemos que Platón introduce una cláusula para indicar que en este ámbito nos encontramos ante un peculiar concepto de falsedad. Así como hizo al describir el tipo de ‘falsedad beneficiosa’ de los relatos mitológicos, también aquí se refiere Platón a que ella reside en

13 Traducción de EGGERS LAN.

el nivel discursivo y no en el de los contenidos. En efecto, junto con la crítica a determinados mitos que son completamente inadecuados, Platón propone usar otros en los que la narración puede ser falsa, pero reenviar, sin embargo, a un contenido verdadero. De esta manera –se sugiere en este contexto– el beneficio no se restringe únicamente al objetivo útil que persigue el uso del relato, sino que, antes de esa función pragmática, el relato es beneficioso porque contiene y comunica un núcleo doctrinal verdadero.

Un análisis más detallado de esta sección permite recoger los indicios textuales en los que se apoya esta lectura. Apuntemos esos datos.

Ante todo, se observa que, al hacer su evaluación de la verdad o falsedad de los mitos y al hacer su propia propuesta de usar algunos, Platón los está analizando bajo un supuesto básico, a saber, que es posible que los relatos mitológicos cuenten no sólo con un sentido exclusivamente literal o puramente narrativo, sino que puedan también hacer alusión a otros contenidos. En otras palabras, el filósofo evalúa los relatos suponiendo en ellos un eventual deslindamiento de niveles. En este sentido hay que invocar la diferenciación que hace entre los contenidos doctrinales de un relato y las versiones narrativas que pueden ofrecerse de él¹⁴.

14 Como apoyo para esta identificación del deslindamiento de niveles es la referencia expresa *ὑπόνοια* (378d), esto es, a que habría un nivel profundo en los relatos. Para la equivalencia de *ὑπόνοια* y “alegoría”, véase Plutarco, *De aud. poet.* 19e: el vocablo

En segundo lugar, se advierte que los contenidos doctrinales pueden ser verdaderos o falsos (377b). En tercer lugar, se indica que las versiones narrativas comunican esos contenidos doctrinales con una fuerza poética tal que logran imprimirlos en las mentes de sus destinatarios como una suerte de sello (377b). En tal medida, los contenidos doctrinales pueden instalarse como auténticas convicciones. Por consiguiente, se decide examinar los mitos para identificar si contienen o no núcleos verdaderos, de manera de evitar la difusión de convicciones erróneas (377b)¹⁵. En este caso el daño, es evidente.

En cuarto lugar, se comprueba en esta sección que, según Platón, si se usaran narraciones que, aun siendo falsas a nivel literal, transmitieran convicciones verdaderas, estaríamos ante relatos mitológicos, en cierto sentido, falsos, pero beneficiosos porque, en cierto sentido, esto es, en el nivel no-literal, serían verdaderos (378e).

ὑπόνοια se consideró ya en la Antigüedad sinónimo de alegoría, término que Platón no emplea nunca. A pesar de ello, se sabe que la práctica de la interpretación alegórica en tiempos del filósofo era muy común, por ejemplo, en la lectura de las obras de Homero.

15 La frecuencia con que aparece la idea de *τύπος* en esta sección evidencia que Platón centra su criba de la literatura en las creencias transmitidas por los relatos y que son inculcadas en sus jóvenes destinatarios como una impronta, mientras que las narraciones particulares que dan curso a esas creencias no son, de manera aislada, lo realmente decisivo en su crítica.

La evaluación platónica de los relatos involucra, como se ve, la evaluación de dos niveles distintos de sentido, siendo el decisivo para su aceptación y para su calificación de ‘beneficioso’ el valor del sentido no-literal, esto es, que sus contenidos doctrinales sean verdaderos. Es desde este ángulo específico que, según Platón, la falsedad de los relatos puede comportar, en ocasiones bien determinadas, un peculiar valor positivo.

Una falsedad beneficiosa: el relato de la cólera divina¹⁶

Retornemos al alejandrino y a su tratamiento del relato sobre la cólera divina. Según dejamos apuntado antes, llama la atención que –a diferencia de lo que suele ser su práctica habitual– Filón justifique el empleo del relato falso también en cuanto tal, es decir, en su nivel de falsedad. Es que –explica Filón– Moisés busca con su libro el beneficio de todos y, dado que algunos, por falta de capacidad o por falencias en la educación temprana, necesitan monitores, el legislador ha decidido emplear imágenes que presentan a Dios bajo formas que, en realidad, no le pertenecen. Es lo que sucede en el caso de este relato y, por ello, ha de ser tomado por una de τὰ ψευδῆ, δι’ ὧν ὠφελεθήσονται (§ 64). Con estas palabras –precisa el alejandrino– el legislador “ofrece una lección de carác-

ter admonitorio para los que de otro modo no serían capaces de adquirir la sensatez”¹⁷.

Con la cita expresa de τὰ ψευδῆ, δι’ ὧν ὠφελεθήσονται, Filón conecta su propia justificación del empleo de este relato con la justificación ya provista por Platón en el contexto de su ‘mentira noble’. Como se ha podido constatar anteriormente, el tratamiento que el alejandrino hace de la falsedad del relato refleja una importante similitud con el tratamiento platónico de la falsedad de los relatos mitológicos. Al igual que Platón, también él considera que esta falsedad no es una falsedad pura, sino una que involucra en sí elementos de verdad y entiende que esos elementos son, como lo lee en el tratamiento platónico, los contenidos doctrinales que tal relato comunica. Al igual que en el esquema platónico, Filón opera también aquí con un deslindamiento de niveles de significación, niveles a los que corresponde una calificación en términos de verdad-falsedad propia a cada uno. Y, como Platón, considera que el nivel decisivo para obtener el significado genuino de los relatos es el no-literal; de lo cual se sigue que este nivel no-literal –en Filón definido más específicamente como nivel alegórico– es el decisivo también a la hora de evaluar la índole verdadera o falsa del mismo. Filón emplaza, pues, su propio tratamiento de la narración sobre la cólera de Dios en continuidad con el tratamiento platónico de

16 Entramos aquí en el segundo momento argumentativo, al que me referí en nota 9.

17 *Deus* 52. Traducción de José Pablo MARTÍN (OCFA II: 285).

los relatos que funcionan como falsedades beneficiosas.

Pero la apropiación del alejandrino no es una réplica del esquema hermenéutico de Platón. Filón introduce dos reglas interpretativas que llama “normas capitales superiores” (τὰ ἀνωτάτω κεφαλαία, *Deus* 53) y que, según él, rigen el modo correcto de hablar sobre Dios y, por consiguiente, su correcta interpretación. De estas dos normas capitales, la segunda es una innovación filoniana¹⁸.

“Dios no es como un hombre” (*Deus* 53; tomado de Nm 23, 19) es la norma que orienta la producción de los discursos cuya verdad está firmemente garantizada (§ 53). Esta opera allí donde los destinatarios del discurso son capaces de “tener familiaridad con las naturalezas inteligibles e incorpóreas” (§ 55); al usar el lenguaje para referirse a Dios, ellos “no comparan al Que es con forma alguna de las cosas creadas” (§ 55), sino que “admiten la sola imagen según el ser sin atribuirle formas” (§ 55), es decir, no se valen nunca de expresiones antropomórficas para hablar del Existente. Por el contrario, hablan de Dios sobre la base de un conocimiento filosófico del mismo; conocimiento que mantiene como indiscutible, por ejemplo, la tesis de que la naturaleza divina es inmutable. La segunda norma, según la cual cabe hablar también válidamente de Dios, indica que Él “es como el hombre” (§ 54, tomado de Dt 8,5) y justifica que se hable de

Dios con un lenguaje antropomórfico. Es con arreglo a esta segunda norma, dice Filón, que Moisés presenta, por ejemplo, “a la Causa profiriendo amenazas, manifestando indignación e ira implacable, usando, además, armas invencibles en sus asaltos contra los inicuos” (§ 68)¹⁹.

No es necesario advertir que, así formuladas, estas dos normas hermenéuticas quedan comprometidas en una palmaria contradicción. Ahora bien, la relación de esos principios entre sí no es, según el alejandrino, de llana simetría. Filón deja claro que, aun cuando hay “dos normas capitales superiores relativas a la Causa” (§ 53), sólo “la primera recibe la garantía de la verdad más firme” (§ 54). Así, el alejandrino determina con claridad la preeminencia de la primera, y lo hace, por ejemplo, en *Sacr.* 94 donde la califica como “el principio que vale” (τὸν ἄξιον τοῦ θεοῦ κεφάλαιον), mientras que hablar de Dios como si fuera un hombre nunca provee el sentido dominante del texto; todo lo contrario, “utilizar en sentido propio (κυριολογεῖται) «como un hombre» para Dios” es “una aplicación inapropiada de los términos” (*Sacr.* 101)²⁰. Las dos normas hermenéuticas se articulan, pues, de manera tal que no se excluyen mutuamente, esto es, no anula una a la otra como lo hacen las afirmaciones contradictorias, sino que operan de manera subordinada, siendo la segunda reguladora de

18 En una dirección diferente, puede verse PÉPIN (1976) quien defiende que estas dos normas son de procedencia estoica.

19 Traducción de José Pablo MARTÍN (*OCFA* II: 288).

20 Traducción de Raquel MARTÍN HERNÁNDEZ (*OCFA* II, 2010: 106).

la producción de discursos que son *subsidiarios* de los que produce la primera²¹.

Conforme a este escenario, hay que entender que, según Filón, los relatos que presentan a Dios como a un hombre y que no reciben “la garantía de la verdad más firme” sino que son falsos, no resultan, sin embargo, puramente falsos, sino que presentan también elementos de verdad, según advirtió también Platón. Añadido a esto, hay que entender además que el lenguaje antropomórfico usado para referirse a Dios es falso sólo en su nivel literal de significación, pero no necesariamente en el no-literal; y es en este en el que se pueden albergar los contenidos verdaderos. En tal medida, i.e. en la medida en que las expresiones antropomórficas acerca de Dios no suministran el sentido dominante de lo que Moisés narra, y dado que esas expresiones son las literales del texto, su significado correcto es distinto del provisto por la letra de la narración. La referencia a la cólera no sólo no es una atribución genuina de pasiones humanas a Dios, sino que tampoco puede ser leída válidamente como tal; en otras palabras, si bien el relato es válido, pues es válido bajo ciertas condiciones representar a Dios “como un hombre”, el dar por verdadero al sentido literal en cuanto literal genera un malentendido que

constituye un fracaso en la práctica de la interpretación.

En el libro sagrado, naturalmente siempre verdadero, el relato de la cólera de Dios cubre los requisitos establecidos en el esquema teórico de Platón, es decir, que los contenidos doctrinales sean siempre verdaderos, y que la falsedad resida únicamente en la letra de la narración. Esos contenidos doctrinales, como se indicó en el acápite II, fueron expuestos en términos filosóficos y constituyen las siguientes tesis. En primer lugar, la tesis relativa a la naturaleza divina: (i) Dios no cambia, sino que domina el tiempo, (ii) Dios dispone de las potencias de pensamiento y reflexión, (iii) Dios conoce desde el principio de qué índole creó al hombre. De estos tres aspectos se sigue que Dios desde siempre supo que los hombres podrían pergeñar males, esto es, no lo advirtió en un momento posterior, por lo que el pasaje de Gn 6,5-7 no puede ser comprendido si se lo toma a pie juntillas. En segundo lugar, encontramos las tesis relativas a la naturaleza humana: (i) el hombre tiene inteligencia y, por tanto, puede conocer el bien y al mal, (ii) el hombre no está sujeto a la necesidad, sino que dispone de libre albedrío; en consecuencia, (iii) el hombre puede deliberar y, además, decidir voluntariamente, de lo cual se sigue que (iv) sus acciones son pasibles de castigo, caso de adoptar una línea de conducta contraria a la recta razón. El relato de la cólera y del consiguiente castigo divino se orienta precisamente a representar estos contenidos filosóficos mediante una

21 Una lectura diferente en KAMESAR (1998). Para el autor entre estas dos normas no se da una subordinación sino una mera yuxtaposición. Para otro análisis del uso exegético de estos dos principios, puede consultarse NOVICK (2009).

narración que haga llegar tales contenidos en forma de creencias fundamentales a aquellos que no están en condiciones de recibirlas filosóficamente expuestas. La inmutabilidad divina queda, pues, resguardada, según Filón, en el lenguaje de Moisés; lo único que sucede es que este se ha visto obligado, con atención a la mayoría de los destinatarios, a emplear un lenguaje aleccionador que asimila a Dios a los modos de actuar exclusivamente propios de los hombres. Pero, en ninguno de los dos casos -sostiene Filón- Moisés ha hablado impropriamente de Dios, sino que ha empleado las dos normas capitales que guían el lenguaje sobre la Causa.

Una reflexión final

Filón ha intentado justificar la presencia, en los libros santos, de relatos en los que se habla de Dios mediante expresiones antropomórficas, expresiones que inducen a asimilar tales relatos a narraciones de tipo mitológico. En algunos estudios especializados, se ha querido ver en esto el eventual reconocimiento por parte del alejandrino de la presencia del mito en la escritura, específicamente de un mito 'paidéutico'²². El análisis de la idea de falsedad beneficiosa examinada en conexión con su tratamiento de origen -el platónico- proporciona, a mi modo de ver, algunos indicios que pueden ser

fructíferos a la hora de examinar una interpretación de este tipo.

Si los resultados aquí alcanzados son correctos, habría que pensar que, para el alejandrino como para Platón, la validez de usar una falsedad en los relatos no pasa exclusivamente porque ella desempeñe un rol conveniente en el nivel puramente pragmático, es decir, en la medida en que resulta útil para persuadir a otros de un contenido. Lo que vuelve beneficioso usar esa falsedad es, más bien, aprovechar, antes que ese rol pragmático, la función teórica que ella puede desempeñar en la medida en que logra remitir al conocimiento de núcleos de significación verdaderos. El uso filoniano del tópico de la falsedad beneficiosa tal como fue ideada por Platón hace pensar que el relato de la cólera de Dios quedaría legitimado en el contexto de su práctica interpretativa habitual. Quiero decir que, también en este caso, Filón consideraría que el relato es falso en su nivel inmediato de significación y que, consiguientemente, supondría que su genuino significado ha de ser rastreado en otro nivel de sentido, a saber, uno no-literal.

En este escenario, continuaría siendo la lectura alegórica el modo de acceso al contenido verdadero de aquellos pasajes que presentan inconsistencias -el antropomorfismo referido a Dios- en su nivel literal. Por este lado, tampoco admitiría Filón la presencia de un mito en los libros santos, ya que, siguiendo la idea platónica de falsedad beneficiosa, las expresiones falsas quedarían reducidas a uno de los niveles de significación,

22 Una buena reconstrucción y discusión de las posturas existentes al respecto puede encontrarse en el estudio de KAMESAR (1998).

y particularmente al nivel no decisivo en lo concerniente al valor de verdad o falsedad de su contenido.

Ediciones y traducciones

- BURNET, J. (1900-7). *Platonis opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, I-V, Oxford: Clarendon Press.
- COHN, L. - WENLAND, P. (1896-1915). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Vols. I-VII. Berolini.
- EGGERS LAN, C. (1992). *Platón. Diálogos. IV. República*. Madrid: Editorial Clásica Gredos.
- MARTÍN, J.P. (2009-2015). *Obras completas de Filón de Alejandría*, 5 vols. Madrid: Editorial Trotta = OCFA.
- MORALES OTAL, C. - GARCÍA LÓPEZ, J. (1992). *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia)* I. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- RUNIA, D. (2001). *Philo of Alexandria On Creation of the Cosmos according to Moses*. Translation and Commentary. Leiden: Brill.

Instrumenta Studiorum

- LIDDELL, H.G., SCOTT, R. y JONES, H.S. (1996). *Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.

Bibliografía citada

- ANNAS, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Clarendon Press.
- BOYANCÉ, P. (1963). "Études Philoniennes", *REG* 76, 64-110.

- COVER, M. (2014). "The Sun and the Chariot: the *Republic* and the *Phaedrus* as Sources for Rival Platonic Paradigms of Psychic Vision in Philo's Biblical Commentaries". En *The Studia Philonica Annual*, 26, 151-167.
- CROSSMAN, R. (1963). *Plato Today*, Londres: Allen and Unwin.
- DELGADO, C. (2016a). "Una reminiscencia platónica en Filón de Alejandría (R. 2.377-9 en *Spec.* 1.28-30). En *Exemplaria Classica Journal of Classical Philology*, 20, 117-131.
- DELGADO, C. (2016b). "Ecos del Ión platónico en los escritos de Filón de Alejandría". En *Emerita, Revista de Lingüística y Filología Clásica*, 84 (1), 73-97.
- DREYER, O. (1970). *Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Antike: mit besonderer Berücksichtigung Philon von Alexandrien*. Hildesheim: Olms.
- GASTALDI, S. (1998). "Paideia/mythologia". En VEGGETTI, M. (1998). *Platone. La Repubblica*. vol. II, Napoli: Bibliopolis, 333-392.
- KAMESAR, A. (1998). "Philo, the Presence of 'Paideutic' Myth in the Pentateuch and the Principles or Kephalaia of Mosaic Discourse". En *The Studia Philonica Annual*, 10, 34-66.
- KAMESAR, A. (2009). "Biblical interpretation in Philo". En: *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MARTÍN, J.P. (1991). "El *Sofista* de Platón y el platonismo de Filón de Alejandría". En *Méthexis*, 4, 81-99.
- MÉASSON, A. (1986). *Du char ailé de Zeus à l'arche d'alliance, Images et mythes platoniciens chez Philon d'Alexandrie*. Paris: Études augustiniennes.

- NOVICK, T. (2009). "Perspective, Paideia, and Accommodation in Philo". En *Studia Philonica Annual*, 21, 49-62.
- PÉPIN, J. (1958). *Mythe et allégorie: les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris: Aubier. coll. «Philosophie de l'Esprit».
- POPPER, K. (1957). *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. E. Loedel, Buenos Aires: Paidós.
- RADICE, R. - RUNIA, D. (1988). *Philo of Alexandria. An annotated bibliography. 1937-1986*. Leiden-Boston-Köln: Brill.
- RUNIA, D. (1986). *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden - Boston - Köln: Brill.
- RUNIA, D. (2016). "La recepción del *Fedón* de Platón en Filón de Alejandría". En *Circe. De clásicos y modernos*, 20, 91-112.
- SCHOFIELD, M. (2006). *Plato: Political Philosophy*, Oxford/Nueva York: Oxford University Press.
- VERNANT, J.-P. (1973) *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. J.D. López Bonillo, Barcelona: Ariel.
- VILLARI, E. (2001). *Il morso e il cavaliere. Una metafora della temperanza e del dominio di sé*, Genova: Il melangolo.
- YLI-KARJANMAA, S. (2015). *Reincarnation in Philo of Alexandria*. Studia Philonica Monographs 7. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Recibido: 09-11-2017
Evaluado: 19-11-2017
Aceptado: 06-12-2017

